Arch. Sociol. des Rel., 31, 1971, 51-67.
Pierre Burney

ÉVOLUTION SOCIALE ET CONSCIENCE CHRÉTIENNE

II. — Les nouvelles conceptions chrétiennes de la douleur et de la damnation

Les incroyants et la « cruauté » infernale.

Nous avons étudié dans un précédent article (1) les principales nouveautés introduite par les diverses formes de lutte contre la douleur. Avant d'examiner les répercussions de tous ces changements sur la conscience et la sensibilité chrétiennes actuelles, voyons un peu quelles sont les réactions des rationalistes, des humanistes laïques, et plus généralement des non-chrétiens. Les réactions des incroyants à toutes les innovations analysées précédemment ne nous intéressent pas seulement en tant qu'elles peuvent renforcer — et parfois même provoquer — leur incroyance. Il nous importe de les étudier parce qu'elles se répercutent sur les chrétiens, de plus en plus mêlés au monde, de plus en plus soumis à la pression d'une société indifférente ou hostile, au sein de laquelle, en tout cas, les fidèles véritables sont devenus minoritaires.

On pourrait citer des attaques fort anciennes contre la « cruauté » chrétienne, et il n'est pas impossible que l'imprégnation hellénique d'Origène et de ses disciples ait joué un rôle non négligeable dans leur répugnance aux « tortures éternelles ». On pourrait trouver également des réactions négatives à l'enfer au cours des siècles chrétiens (2), mais L. Febvre a eu raison de souligner le fait que, même au XVIe siècle, aucun rationalisme antichrétien cohérent et efficace n'était encore concevable. Au siècle des Lumières, en revanche, les tortures infernales sont souvent et violemment attaquées. La réaction de Jean-Jacques Rousseau nous intéresse d'autant plus qu'elle se fonde sur une ferme confiance dans la bonté de Dieu : « Le Dieu que je sers, écrit Julie à Saint-Preux, est un Dieu clément, un père ; ce qui me touche est sa bonté ; elle efface à mes yeux tous ses autres attri-

(1) Pierre Burney, « Evolution sociale et conscience chrétienne. I : Le conflit de deux attitudes devant la douleur et la damnation », *Arch. Sociol. des Rel.*, 30, 1970, pp. 71-86.

(2) Même au niveau populaire. Voir par ex. (Charles Sorel, *Histoire comique de Francion*, Paris, E. Roy, 1924, p. 102) les réactions fort impertinentes d'une fille de joie à un sermon sur les tourments de l'enfer.

buts ; elle est le seul que je conçois (...). Le Dieu vengeur est le Dieu des méchants » (3).

Les Romantiques aussi ont été préoccupés des aspects cruels des fins dernières, et l'aversion pour les peines éternelles n'est peut-être pas étrangère au fait que la plupart d'entre eux se détachent progressivement du catholicisme auquel ils avaient tout d'abord adhéré. Ne citons que deux exemples caractéristiques. Jésus, s'adressant à Hugo par le truchement des tables tournantes, nie l'existence de l'enfer et de la cruauté cosmique qu'il implique : « L'immensité a des entrailles de mère, les soleils sont pleins de pitié pour les souffrances », etc. (4). Le 11 février 1855, Jésus reproche au christianisme d'enseigner « la haine sous le nom d'enfer », et le 18 il condamne sans équivoque « les flammes éternelles ». Quant à Vigny, il met vigoureusement en accusation le Dieu damnateur, et résume dans un vers lapidaire peu connu l'une des raisons de sa révolte : « Qu'est-il besoin d'enfer, n'avons-nous pas la vie ? » (5). Il ne saurait être évidemment question de citer tous les documents que nous avons rassemblés. Aussi nous bornerons-nous à quelques-uns parmi ceux qui nous semblent caractéristiques, et qui illustrent le plus exactement ces thèmes de la cruauté et de la peur qui nous occupent aujourd'hui.

Michelet a été souvent obsédé par la damnation des enfants (6). Mais il n'est guère moins sensible aux tortures éternelles dans leur ensemble : « Leur enfer, écrit-il à propos des descriptions médiévales, est une horrible Sodome où ces esprits, plus souillés que les pécheurs qu'on leur livre, tirent des tortures qu'ils infligent d'odieuses jouissances. C'est l'enseignement qu'on trouvait dans les *naïves* sculptures étalées aux portes des églises (...). Conception immorale (et profondément coupable !) (...) qui favorise le pire (...) et corrompt le démon même ! » (7). Jaurès, selon Romain Rolland qui l'a connu, ressentait la même aversion devant cette « sorte de cauchemar », et « il en souffrait jusqu'à l'obsession » (8). Il pensait que l'humanité de l'avenir aurait encore besoin d'un idéal divin, mais que la religion deviendrait « une puissance toute lumineuse et toute bonne » (9). Nous étudierons ailleurs le refus de l'enfer chez le jeune socialiste Péguy, alors disciple de Jaurès. Disons simplement ici que la damnation a joué un grand rôle dans l'éloignement de l'auteur de *Jeanne d'Arc* vis-à-vis de la religion de son enfance : il a moins « perdu la foi » qu'il ne l'a repoussée et reniée, dans un mouvement de révolte et d'horreur inspiré par une conception intransigeante de la charité et de la solidarité humaine. Le cas de Charles Péguy nous montre que le refus de l'enfer se fonde moins sur des arguments que sur une espèce de réaction de l'instinct et du cœur, qui est pour ainsi dire une donnée immédiate de la conscience morale, et n'a pas plus besoin de justification que le recul d'un

---

(3) *La Nouvelle Héloïse*, VI, 8.

(4) Procès-verbaux des tables tournantes, Jersey, 22 mars 1855, cité dans D. Saurat, *L'Expérience de l'au-delà*, Paris, La Colombe, 1951, p. 94 et 110.

(5) *Mémoires inédits, fragments et projets*, édités par J. Sangnier, Paris, Gallimard, 1958, p. 427.

(6) En 1843, il fond en larmes devant cette épitaphe : « Je suis un enfant de deux ans... Quelle chose terrible est-ce donc pour un enfant si petit de s'en aller au Jugement ». *Le Peuple*, Paris, édit. Refort, 1946, p. 166.

(7) *La Sorcière*, Paris, éd. Refort, 1952-56, t. I, p. 70.

(8) R. Rolland, *Péguy*, Paris, A. Michel, 1944, t. I, p. 308, note 44. Cf. la lettre du jeune Engels à F. Gräber (juin 1839) : « Nous-mêmes, nous n'irions pas tourmenter une mouche qui nous vole du sucre, et Dieu ferait souffrir dix mille fois plus cruellement et pour toute l'éternité un homme dont les erreurs sont ainsi inconscientes ? », dans H. Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, Cujas, 1965, p. 165.

(9) *La Question religieuse et le socialisme* (texte de 1891), Paris, Ed. de Minuit, 1959, p. 54.

homme généreux devant une action malsaine ou criminelle. « C'est l'inexistence de l'enfer qui est un postulat moral », écrit Berdiaeff (10), et le jeune Péguy ne pense pas autrement quand il attaque, avec une violence inouïe, les « épouvantes » de la damnation : Ce qui est « le plus étranger », « le plus odieux, ce qui est barbare, ce à quoi nous ne consentirons jamais » dans la foi chrétienne, c'est la damnation (p. 192). « Une éternité de mort vivante est une imagination perverse, inverse » (p. 193). « Il faut qu'il y ait au fond du sentiment chrétien une épouvantable complicité, une hideuse complaisance à la maladie et à la mort » (p. 198). Il ne s'agit pas ici d'une objection au christianisme, mais d'un « non possumus » irrévocable (p. 199) (11). Nous sommes bien loin du refus serein et souriant exprimé par Francis Jammes à la même époque : « Je suis Francis Jammes et vais au Paradis, car il n'y a pas d'enfer au pays du bon Dieu » (12). « Que ferions-nous, s'écrie Henri Bergson, si nous apprenions que pour le salut du peuple, pour l'existence même de l'humanité, il y a quelque part un homme, un innocent, qui est condamné à subir des tortures éternelles ? (...). Ah non ! plutôt accepter que plus rien n'existe ! plutôt laisser sauter la planète ! » (13). Il s'agit ici, il est vrai, d'un « innocent », mais nous avons montré dans une étude précédente combien la notion de responsabilité totale tend à s'évanouir, et Jean Guitton souligne lui-même la « disproportion apparente » entre la faute temporelle et les tortures éternelles. Même révolte dans le passage bien connu de Félix Ravaisson, que Bergson cite et commente dans sa « Notice » de 1904 : « Au nom de la justice, une théologie étrangère à l'esprit de miséricorde qui est celui même du Christianisme (...) condamne à des maux sans fin les pécheurs morts sans repentir, c'est-à-dire l'humanité presque entière. Comment comprendre alors ce que deviendrait la félicité d'un Dieu qui entendrait pendant l'éternité tant de voix gémisssantes ? » (14). Même indignation chez Albert Bayet contre « des supplices atroces dont rien ne marquera le terme », « cette effroyable leçon de cruauté », « ce crime éternel ». « Ce rêve de bourreau exprimerait l'amour infini ! » (15). Et Salacrou n'est pas moins violent : « Aucun dieu, écrit-il à propos de l'enfer chrétien, oui, aucun dieu parmi tous ceux que nous offrent l'histoire et la géographie ne m'apparaît aussi cruel (puisqu'il se décharge de sa cruauté sur sa victime) » (16).

Il faut dire que les apologistes qui s'efforcent de justifier la damnation risquent parfois de prêter le flanc à l'adversaire, en raison du tour même qu'ils donnent à leurs exposés du dogme. Il y aurait toute une étude stylistique à faire sur les textes de la théologie et de l'apologétique traditionnelle. « Dieu aime les

---

(10) *Vérité et Révélation*, Paris, 1954, p. 150.

(11) *Œuvres en prose* (1898-1908), Biblioth. de la Pléiade, pp. 192-199. Il s'agit du dialogue intitulé « Toujours de la grippe ».

(12) *Le Deuil des Primevères*, 1901 (« Prière pour aller au Paradis avec les ânes »).

(13) *Les Deux Sources...*, dans *Œuvres* (Edition du Centenaire), 1963, p. 1039. Jadis le salut du peuple était érigé en loi suprême, remarque le philosophe. Mais la morale « ouverte » n'ose plus proclamer un tel principe. — Cf. LEIBNIZ, *Textes inédits*, publiés par G. GRUA, Paris, P.U.F., 1948, p. 238 : L. émet des doutes sur la légitimité de la damnation « de tant de gens presque innocens ».

(14) *Testament philosophique et fragments*, Paris, Boivin, 1933, p. 106. Ravaisson voyait dans l'éternité, écrit Bergson dans sa « Notice », une éternité de bonheur. Il estimait « qu'on ne pouvait pas, qu'on ne devait pas la concevoir autrement, ou bien alors que le dernier mot ne resterait pas à la générosité ».

(15) Cité par J. GUITTON dans *Perspectives sur l'inquiétude religieuse*, Paris, Rieder, 1947, pp. 107-108. — Cf. A. BAYET, *La morale laïque et ses adversaires*, Paris, Ed. Provençales, 1925, p. 122.

(16) *Note sur mes certitudes et mes incertitudes morales et politiques*, dans *Théâtre*, Paris, Gallimard, VI, p. 210 et sv.

hommes, écrit C. Spicq (17), et il provoque et exige de ceux-ci le libre don de leurs cœurs. S'ils refusent de répondre à son amour (...), il ne peut que sanctionner une révolte si outrageante aux prévenances de sa grâce ». « La perspective d'un tel châtiment, dit encore l'auteur, est effroyable ». Les théologiens, de plus en plus conscients des difficultés soulevées par la damnation dans les esprits des incroyants et des chrétiens eux-mêmes, évitent en général des formules qui risqueraient de suggérer deux images profondément incompatibles avec l'idée que se font nos contemporains de l'amour de Dieu : celle d'un monarque susceptible et jaloux, et celle d'un crime passionnel. Valéry a d'ailleurs envisagé cette dernière interprétation puisqu'il a écrit à propos de *Phèdre* : « Un amour repoussé crie vengeance. Aime-moi, nous dit Dieu lui-même, aime-moi, ou je te tue éternellement » (18).

Péguy estimait que l'idée d'enfer avait éloigné du christianisme de nombreuses âmes sincères. Jean Guitton pense également que presque toutes les difficultés, presque toutes les objections, gravitent autour de ce « foyer noir » qu'est le problème du Mal (19), et autour de la damnation qui est au cœur de ce problème. Cela est surtout vrai pour les âmes les plus nobles et les plus délicates, et les enquêtes effectuées jusqu'à ce jour prouvent que, quantitativement, l'enfer n'est pas l'obstacle essentiel qui sépare les hommes de la religion chrétienne. Les textes que nous rassemblons ici nous exposent à une erreur de perspective, du seul fait que les écrivains et les penseurs appartiennent fréquemment à un niveau spirituel supérieur à celui de la moyenne. Mais leurs positions n'en sont pas moins révélatrices d'un mouvement profond qui peut nous donner de précieuses indications sur les réactions probables de la conscience et de la sensibilité communes de l'avenir.

Si nous avons mis l'accent sur l'accusation de cruauté, nous ne devons pas sous-estimer un sentiment de peur, généralement corrélatif au premier, bien qu'il soit moins avoué et par là même moins visible. Assez curieusement, certains de nos auteurs se révoltent contre l'enfer sans y croire : qu'il existe ou non, la question n'est pas là, et le seul fait qu'il soit envisagé ou souhaité par des consciences humaines constitue à soi seul un scandale aux yeux de bien des « humanistes ». Même si « ce n'est pas vrai », s'écrie Péguy, il s'agit néanmoins d'« une imagination perverse » (20). En outre, certains de ces incroyants révèlent par leur acharnement même qu'ils ne sont peut-être pas aussi sûrs d'eux-mêmes qu'ils l'affirment et que toute frayeur n'a pas disparu. C'est particulièrement vrai pour ceux qui ont été imprégnés de christianisme dès l'enfance. Le petit Jallez de Jules Romains nous dit combien il a été marqué par « la mythologie barbare » du christianisme, par son « terrorisme intérieur » (21). Il se croit damné, pris au piège d'une vision du monde au sein de laquelle — « arme la plus terrible inventée par la religion contre l'homme » —, la mort elle-même apparaît « comme un recours inutile ». Seule, la rencontre de Lucrèce le libère : « *Diffugiunt animi terrores...* ».

Il semble qu'Alain aille un peu vite quand il affirme que « la peur de l'enfer

(17) *L'Enfer*, Paris, Editions de « La Revue des jeunes », 1950, pp. 92 et 142.

(18) *Œuvres*, Biblioth. de la Pléiade, t. I, p. 503. — L'abbé ARMINJON — un des inspirateurs de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus — n'évite pas cet écueil : «Soyez vous-mêmes vos juges, dit le Sauveur au jour du Jugement : quelle sentence porteriez-vous contre l'être le plus chéri et le plus adoré, qui vous aurait opposé la même indifférence et la même dureté ? » (*Fin du Monde présent et Mystères de la Vie future*, 1881, rééd. Lyon, 1964, p. 189).

(19) « Le mal est la douleur devenue problème. Non pas l'un des problèmes (...) mais *le* problème : la réalité sans laquelle *il n'y aurait pas de problème* ». (J. SARANO, *La Douleur*, Paris, Ed. de l'Epi, 1965, p. 313).

(20) *Œuvres en prose* (1898-1908), Pléiade, p. 199.

(21) *Eros de Paris* (Les Hommes de bonne volonté, IV), pp. 57-62.

est une maladie qui a disparu de nos pays, comme la lèpre » (22). Disons, avec plus de prudence, qu'elle a énormément reculé. Renan lui-même n'en est peut-être pas exempt. Il a vécu ce « problème éternel qui fait le fond du christianisme (...) ce doute terrible » du salut (23). « Si la mort venait à me surprendre, je serais damné à l'instant », telle est l'opinion des chrétiens ; « cela est affreux, et me faisait frémir autrefois » (24). La vieillesse et l'approche de la mort ravivent quelque peu cette angoisse surmontée. Il se rassure en pensant que le pire qui pourrait lui arriver « ne serait (...) pas beaucoup plus terrible, sans doute, que ses souffrances de vieillard ». Néanmoins, la « tentation » d'un retour au bercail se présente à lui plus d'une fois. S'il y résiste, ce n'est pas seulement par honte de se déjuger, mais aussi pour l'honneur de l'homme et de Dieu, « insulté » par « la sombre dramaturgie du péché originel et de la vengeance divine » (25). Chez Péguy, fortement influencé dans sa jeunesse par Renan, et marqué aussi par la piété de l'enfance, nous signalerons également dans une autre étude un certain nombre d'indices qui nous incitent à croire que le jeune révolté n'était pas mû seulement par la générosité d'un cœur hostile à toute exclusion et à toute cruauté, mais aussi par la peur et par l'angoisse religieuse. On trouve d'ailleurs les vestiges de cette peur aux endroits où on l'attendrait le moins (26). Le *Devant Dieu* de Maeterlinck est à cet égard particulièrement révélateur d'une obsession renaissante du Jugement et des flammes éternelles, d'une peur plus ou moins avouée qui s'acharne à se rassurer : « Tous les agonisants, même les moins crédules, s'attendent à comparaître devant une sorte de juge d'instruction et se préparent à l'interrogatoire. Il est probable qu'on ne leur demandera rien du tout » (27).

Ces angoisses persistantes s'expliquent-elles simplement par une profonde empreinte chrétienne ? La damnation est bien antérieure au christianisme, qui sur ce point est peut-être encore plus héritier qu'innovateur. On a remarqué que le bouleversement théologique provoqué par la nouvelle religion ne s'est pas répercuté sur les représentations infernales autant qu'on aurait pu l'attendre : il y a peut-être (une fois écartées les interpolations ultérieures) plus de différences entre les enfers d'Homère et de Virgile qu'entre ceux de Virgile et de Dante. On peut même noter avec Michel Carrouges que, de *Gilgamesh* à *Huis clos*, les images de l'enfer semblent se référer, dans une forte mesure, à « un archétype indéracinable », et on ne peut que souhaiter avec l'auteur l'établissement d'« une véritable phénoménologie historique de l'enfer dans l'esprit humain » (28). En attendant, il est clair que les représentations infernales ont des racines trop profondes pour qu'on puisse espérer (comme au temps où les Philosophes voyaient en elles une « invention des prêtres ») s'en débarrasser facilement. Remarquons que les adeptes des divers spiritismes — qui prétendent parvenir à une description « expérimentale » de l'outre-tombe — évacuent généralement l'éternité des peines,

---

(22) *Propos sur la religion*, Paris, P.U.F., 1951, p. 52.

(23) *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, A. Colin, 1959, pp. 113-14.

(24) *Ibid.*, p. 225 (lettre à l'abbé Cognat du 5 septembre 1846).

(25) J. Pommier, *Renan*, Paris, Perrin, 1923, pp. 352-53 et 312. On notera avec intérêt que cet ultime débat se déroule à un niveau beaucoup plus essentiel que celui de l'exégèse.

(26) Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, ch. XLIII, dans *Romans et Nouvelles*, Biblioth. de la Pléiade, t. I, p. 683 : « Qui sait ce que l'on trouve dans l'autre vie ? — répondit Julien. Peut-être des tourments, peut-être rien du tout ». — H. Guillemin note les hésitations du jeune Flaubert, tenté par le suicide : « Si la mort n'était pas ce sommeil sans rêves... » (*Figaro littéraire*, 23 mars 1957).

(27) Paris, Fasquelle, 1937, p. 120. Voir également, entre autres, les pages 8-9, 10-11, 61, 64-65, 134, 158, etc.

(28) *L'Enfer*, *op. cit.*, 1950, pp. 13-14. — Dans le domaine cinématographique, une étude de Bunuel, effectuée sous cet angle, donnerait des résultats intéressants.

mais non la réalité des tourments : « J'ai fui la souffrance pour trouver la torture, déclare le « suicidé de la Samaritaine », et je sens les vers qui me rongent » (29). De même, les enfers subjectifs, mais considérés néanmoins comme bien réels, de Caslant, comportent des tortures expiatoires (à vrai dire « médicinales »), dont les rapports avec les représentations traditionnelles sont étroits (30). Les souffrances sont purement spirituelles, mais intenses dans l'enfer qu'Aldous Huxley tente de décrire dans *L'Éternité retrouvée* : Eustace meurt dans la sensualité, l'égoïsme et le cynisme, et il découvre l'enfer dont il n'était séparé que par l'écran de son corps. Cet enfer consiste dans le refus de la lumière de l'Amour par le moi : nous sommes proches de la « peine du dam » (31).

La plupart de ces descriptions nous découvrent donc un enfer qui, pour être « subjectif » et « immanent », n'en est pas moins redoutable. Elles ne font que reprendre la très antique tradition des livres tibétains pour qui le caractère « subjectif » est précisément celui-là même de la « réalité ». Nul besoin d'invoquer un jugement, une condamnation ou un enfer qui nous soient extérieurs. Ces tortures sont l'œuvre de l'homme lui-même : « Non seulement le supplice est immanent à la faute ; il est en outre immanent au supplicié » (32). Seule, une difficile ascèse purificatrice peut aboutir à la libération du sage. Les enfers « existentiels » de Kafka, des surréalistes ou de Sartre doivent être distingués des précédents dans la mesure où ils ne se prolongent pas au-delà de la mort, mais ils ont le même caractère d'immanence, et leur structure n'est pas essentiellement différente de ce que nous avait transmis une tradition infernale de plusieurs millénaires. Ainsi, le fameux : « Pas besoin de gril, l'enfer c'est les Autres » transpose la définition théologique de la peine du dam : Dieu et les démons sont exclus, mais les hommes à eux seuls sont parfaitement capables de constituer cet univers de la haine qui est exactement l'enfer.

Par un retournement dialectique fort intéressant, les adversaires athées de l'enfer en viennent donc à renoncer à une mise en accusation de Dieu, qui serait désormais purement rhétorique. L'homme est accusé de nouveau. A vrai dire, ce ne sont plus les damnés eux-mêmes qu'on accable, mais les damnateurs. Il faudra beaucoup d'indulgence à Dieu, estime le moraliste Maurice Chapelain (33), pour pardonner aux hommes et aux théologiens d'avoir imaginé l'enfer. L'adhésion au dogme vengeur ne serait-elle pas l'expression de quelque haine fondamentale ? Comment expliquer autrement « de telles infamies » (34) ? A vrai dire, l'explication de l'enfer par un désir de vengeance — conscient quelquefois, mais presque toujours inconscient — tombe facilement dans le « schématisme » et est trop

(29) Allan Kardec, *Le Ciel et l'Enfer*, Paris, Libr. Spirite, 1869, (4e éd.), p. 345.

(30) Eug. Caslant, *L'Eveil à la vie*, Paris, Adyar, 1949.

(31) Voir également Aldous Huxley, *The Doors of Perception*, Londres, Chatto and Windus, 1954 et *Heaven and Hell*, Londres, 1956. — Swedenborg nous présente un enfer qui n'est pas très différent. Mais il insiste également sur le fait que les damnés choisissent eux-mêmes leurs tortures ; il va jusqu'à affirmer qu'ils en jouissent. — L'imagination puissante et morbide de Lautréamont insiste sur la représentation visuelle des tortures physiques.

(32) M. Carrouges dans *L'Enfer*, *op. cit.*, 1950, pp. 62-68. — Cf. p. 78 : Le starets Zosime, dans *Les Frères Karamazov* de Dostoïevsky, estime que, s'il y avait de véritables flammes en enfer, « les damnés s'en réjouiraient, car ils oublieraient dans les tourments physiques (...) la plus horrible torture morale. Il est impossible de les en délivrer, car ce tourment est en eux, non à l'extérieur ».

(33) *Main Courante*, Paris, Grasset, 1957.

(34) Emile Henriot, *Le Monde*, 24 déc. 1958. L'auteur fait allusion aux jansénistes, à certains passages du *Journal* de Julien Green, et à « l'épouvantable affirmation » de Claudel que « s'il était Dieu, il ajouterait à l'enfer de nouveaux fagots... ».

souvent utilisée à des fins polémiques. Elle mérite néanmoins d'être examinée. Il arrivait au Moyen âge que les visions infernales fussent mobilisées au service des intérêts ou des haines personnelles. Gilbert Murray voit dans les malédictions évangéliques lancées contre les riches un écho de la misère des classes pauvres de l'Empire romain (35), et Engels estime que l'*Apocalypse* « prêche ouvertement la vengeance, la saine, l'honnête vengeance à tirer des persécuteurs des chrétiens » (36). Nous avons rappelé dans une autre étude (37) les traits de régression juridique qui caractérisent la fin de l'Empire et le haut Moyen âge. Les représentations particulièrement cruelles de l'enfer pourraient donc refléter dans une certaine mesure les rigueurs d'une pénalité primitive, de même que la joie attribuée aux élus à la vue des tortures des damnés serait mieux comprise si on avait égard à la rudesse des mœurs ou à l'atrocité des persécutions subies (38). Tenons compte également, avec Jean Fourastié (dans son *Essai de Morale prospective*), des conséquences fatales d'une « économie de pénurie » qui pousse à des attitudes dures, répressives, et très souvent cruelles.

Il est pourtant douteux qu'une « économie d'abondance » puisse, à elle seule, tarir ces sources d'animosité inconsciente. Le spectacle de l'homme vertueux persécuté et des persécuteurs heureux reste un scandale intolérable (39). De même les inévitables souffrances deviennent volontiers un motif de ressentiment (40), tandis que les non moins inévitables frustrations d'amour, à elles seules, crient vengeance (41). Le bonheur des « vertueux » lui-même peut devenir l'objet d'une envie dévorante de la part des « méchants » (42). Le grand rêve de Saint-Fond, dans la *Juliette* de Sade, est de pouvoir prolonger à l'infini les supplices de ses victimes, autant que possible innocentes ; aussi voudrait-il « mettre la main sur l'enfer, cette ressource inépuisable de tourments », et croire à un Dieu « très vindicatif, très barbare, très injuste, très cruel », qui ne serait au fond que « la haine des hommes hypostasiée » (43).

Mais cette projection de la haine dans l'absolu (de même que le sadisme dans son ensemble) est ordinairement rattachée au domaine pathologique. Cela conduit, dans un dernier renversement dialectique, à innocenter, ne serait-ce que partiellement, les « damnateurs ». Nous n'avons pas ici à traiter un problème qui regarde les psychanalystes. Rappelons simplement l'importance accordée par Freud aux conflits infantiles quand il s'agit d'expliquer certains aspects du contenu de la religion, ainsi que le rôle capital joué par le surmoi, « juge sévère

(35) *Stoic, Christian and Humanist*, Londres, G. Allen and Unwin, 1943, pp. 25-29.

(36) Il est normal qu'une minorité martyrisée et impuissante fasse appel à un Dieu vengeur pour rétablir la Justice. James BALDWIN (*Les Elus du Seigneur*, Paris, La Table Ronde, 1957) nous montre des réactions similaires chez les Noirs en butte à la cruauté des Blancs.

(37) P. BURNEY, « Implications religieuses de l'évolution sociale », *Cahiers internationaux de Sociologie*, XLIV, janv.-juin 1968, pp. 95-118.

(38) H. LECLERCQ, dans *L'Afrique chrétienne* (2e éd., Paris, Lecoffre, 1904, p. 146) rapporte la dernière vision, toute chargée d'agressivité refoulée, de sainte Perpétue : transformée en athlète, elle combat un Egyptien hideux, lui laboure le visage à coups de pieds, le piétine, et finalement, de ses deux mains, lui broie la tête.

(39) VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, éd. Garnier, p. 54.

(40) « Sur la terre, l'Enfer est beaucoup plus perfectionné que le Paradis », déclare SALACROU en 1939 (*Théâtre*, Paris, Gallimard, IV, p. 182).

(41) Voir par ex. le personnage de la Comtesse dans *La maison de la nuit* de Thierry MAULNIER (1954) : si l'enfer n'existait pas, les « vertueux » seraient des dupes.

(42) Voir le cas de Sade, selon le témoignage de L. Ange Pitou, rapporté par Marcel-A. RUFF, *L'Esprit du Mal et l'esthétique baudelairienne*, Paris, A. Colin, 1955, pp. 58-60.

(43) Maurice BLANCHOT, *Œuvres de Sade*, Paris, Club français du Livre, 1953, p. 716 (cf. p. 708). — Cf. BERDIAEFF, *Vérité...*, *op. cit.*, p. 150 : l'enfer n'est « que cruauté humaine rationalisée ».

toujours prêt à menacer et à punir » (44). L'enfant a été menacé par ses parents lorsqu'il cédait à ses tendances, et ces menaces étaient effrayantes à ses yeux. Dieu pourrait donc être, comme le Père, à la fois un objet d'amour et d'effroi. On sait également que, pour Jung, les images de la religion ne viennent pas seulement de l'enfance, mais d'un fond primitif hérité et peu modifiable : les archétypes (anges, démons, etc.). Dieu le Père et la Vierge seraient pour une part des « imagines » des parents, et il faudrait dépasser les aspects archaïques de ces conceptions dans la direction de formes religieuses plus évoluées. La crise religieuse actuelle serait peut-être due en partie au fait que l'homme contemporain est trop cultivé pour accepter telles quelles les images religieuses traditionnelles, mais pas assez pour en comprendre le sens profond. Le sentiment religieux, selon les psychanalystes spiritualistes, devrait écarter de son enseignement un sentiment de culpabilité excessivement développé, abandonner ses aspects infantiles et primitifs, qui semblent précisément liés à ce qu'il peut y avoir encore en lui de négatif. Il s'agirait donc d'épurer le sentiment religieux, sans qu'il soit question de l'abolir, puisqu'il représente très probablement une « véritable fonction psychique» (45).

Les réactions chrétiennes.

Heine, dans un texte célèbre de la *Revue des Deux Mondes* paru en 1834 envisage surtout Dieu sous l'angle qui nous intéresse aujourd'hui. Il fait ironiquement allusion à l'amélioration de Jéhovah dès la fin de l'époque judaïque : « Il renonça alors à ses passions par trop humaines, s'abstint de vomir la colère et la vengeance, du moins ne tonna-t-il plus pour la moindre vétille (...). Nous l'avons vu [depuis] s'épurer, se spiritualiser encore davantage, devenir paternel, miséricordieux, bienfaiteur du genre humain, philanthrope... ». Si on fait abstraction du ton, ainsi que de la phrase finale — « Rien n'a pu le sauver ! » —, ce texte semble avoir perdu une partie de sa virulence depuis que les chrétiens admettent et étudient la dimension évolutive de la religion. Beaucoup d'entre eux conçoivent plus ou moins implicitement une Révélation pour ainsi dire « graduelle », tout à fait compatible avec une humanisation et une épuration croissante du contenu religieux (46).

Le christianisme peut d'ailleurs trouver dans sa propre tradition les racines de ce mouvement. « Dieu ne se venge pas », disait déjà Clément d'Alexandrie, et les châtiments d'outre-tombe, à ses yeux, sont médicinaux. Son disciple Origène maintient le principe du feu de l'enfer, « d'autant plus qu'il y a des gens que la crainte du supplice éternel retient à peine sur la pente du vice », il estime que l'Ecriture ne brandit elle aussi ces menaces qu'afin d'effrayer les pécheurs. Le feu qui dévorera les méchants « naîtra de leurs péchés mêmes, du remords qu'ils en concevront, à peu près comme le feu de la fièvre naît des humeurs accumulées dans l'organisme ». Ainsi, Dieu nous corrige « comme un Père très bon corrige son fils (...) avec un visage sévère, de peur qu'il ne se perde en se sentant aimé».

(44) Juliette Boutonier, *L'Angoisse*, Paris, P.U.F., 1945, pp. 105-106.

(45) Robert Desoille, *Le Rêve éveillé en psychothérapie*, Paris, P.U.F., 1945, pp. 370. — Cf. pp. 356, 357, 361, etc. Les images infernales (p. 297) sont naturellement liées au « ça » et au « surmoi », tandis que les images célestes le sont au « soi ». Le « ça » est en rapport avec les tendances « captatives » (orales et anales), négatives, dépressives et sombres ; le « soi » avec les tendances « oblatives » (génitales), positives et associées à la liberté, l'expansion et la joie. Les techniques du rêve éveillé permettent de conduire les malades vers leurs hauteurs célestes, ainsi que dans leurs profondeurs redoutables, véritables enfers immanents.

(46) Ribot, dans sa *Psychologie des sentiments*, voit deux composantes dans le sentiment religieux : la peur et l'amour. Il estime que le second terme tend, au cours de l'évolution, à prendre le dessus. Cf. Georges Dumas, *Le Surnaturel et les dieux*, Paris, P.U.F., 1946, pp. 312-313.

Origène exprime donc avec la plus grande netteté l'idée d'une sorte de pédagogie divine. Dieu, nous dit le Père Daniélou en résumé, fait semblant d'être sévère : il n'est qu'Amour. Mais ce secret de l'Amour ne doit pas être révélé trop tôt aux hommes qui en abuseraient : « Nous sommes tous des enfants pour Dieu, et nous avons besoin d'une éducation d'enfants ». Certains thèmes des « miséricordieux » modernes sont ici préparés par un grand spirituel vivement conscient de la bonté paternelle de Dieu (47).

Le « pionnier théologique » le plus hardi de l'Eglise d'Orient (Tixeront) a exercé une très grande influence. Mais la théologie des premiers siècles n'était pas mûre pour de pareilles idées : l'eschatologie d'Origène sera condamnée en 543, et un pessimisme eschatologique prévaudra, dont on aurait d'ailleurs tort de croire qu'il fût spécifiquement chrétien. Au moment de la venue de Jésus-Christ, le judaïsme palestinien, pour ne prendre que cet exemple (48), estime qu'il eût mieux valu pour l'homme ne pas être né, et que les animaux sont plus heureux puisqu'ils ne redoutent ni jugement ni tourment après la mort. La théologie latine s'inscrit assez généralement dans cette tradition.

Remarquons tout d'abord que les préoccupations « miséricordieuses » de Clément d'Alexandrie, d'Origène, et de ceux qu'ils inspirent sont rarement adoptées par l'Occident chrétien. Signalons pourtant la position de Jean Scot Erigène, théologien hétérodoxe, et « le plus grec des écrivains latins du IX[e] siècle » (49), pour qui il n'y a ni châtiments matériels, ni enfer localisé, le supplice étant tout entier dans les consciences ; devant les opinions sévères de certains Pères de l'Eglise sur l'enfer, cet auteur réagit d'une façon qui annonce curieusement certaines révoltes des modernes : « *Dum talia lego, stupefactus haesito, maximoque horrore concussus, titubo* » (50). Mais l'opinion presque unanime est que les damnés endurent « des tourments inouïs ». Nos auteurs ne tarissent pas sur la rigueur de ces tourments : tristesse, faim, soif, mais surtout ce feu matériel et inextinguible, beaucoup plus redoutable que les flammes de la terre. Même l'« *ignis purgatorius* » pour les fautes légères non expiées est présenté comme terrible, sans doute pour réagir contre l'insouciance de ceux qui s'y croient destinés : « *durior erit quam quidquid potest in hoc saeculo poenarum aut cogitari, aut videri, aut sentiri* », affirme saint Césaire. Tixeront note en outre que les damnés « ne sont l'objet d'aucune pitié de la part des élus ». D'après le pape saint Grégoire, « le spectacle des damnés leur met sous les yeux le malheur auquel ils ont échappé », et grandit leur bonheur (51). Tertullien, dans un passage connu (52), allait beaucoup plus

---

(47) On trouvera l'essentiel des positions d'Origène dans J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, Gabalda, 1915 (7[e] éd.), t. I, p. 317 et sv. ; J. TURMEL, *Histoire des dogmes*, Paris, Rieder, 1935, t. IV, p. 268 et sv., 296 sv. ; Jean DANIÉLOU, *Origène*, Paris, Table Ronde, 1948, p. 271 et sv. Voir également G. BARDY, dans *L'Enfer*, *op. cit.*, 1950, pp. 165-66. Ce dernier auteur cite une réflexion de saint Grégoire de Nazianze, qui montre le même souci d'humanité : les scélérats sont punis éternellement par le feu inextinguible, « à moins toutefois que quelqu'un aime mieux entendre ceci d'une manière plus humaine et plus digne de Dieu ».

(48) TIXERONT, *op. cit.*, t. I, pp. 38-39.

(49) F. VERNET, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V, col. 420-422 (art. *Erigène*, col. 401-434).

(50) Cité par O. DELEPIERRE, *L'Enfer*, Londres, 1876, p. 124, note 2.

(51) TIXERONT, *op. cit.*, t. I, p. 428 et 430. — Cf. TURMEL, *op. cit.*, t. IV, p. 318.

(52) *De Spectaculis*, XXX, cité par G. BARDY dans *L'Enfer*, *op. cit.*, 1950, p. 152. Saint Cyprien de Carthage reprend ce thème de la revanche, mais sur un ton plus modéré. Saint Thomas d'Aquin le nuance encore : « *Beati in regno caelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat* » (*Summa*, Suppl., quaest. XCVII, art. 1 et 2). Mais les souffrances des damnés ne les réjouiront qu'en tant qu'elles manifestent la Justice divine et l'exaltation des élus.

loin que ce « *suave mari magno* » : « C'est moi qui rirai (...) quand je les verrai, tous ces magistrats qui ont persécuté le nom chrétien, dévorés par des flammes beaucoup plus ardentes que celles dont ils se servirent pour tourmenter nos frères ; quand je verrai tous ces sages, tous ces philosophes, rôtissant avec leurs disciples à qui ils ont enseigné que Dieu ne s'occupe pas du monde ». Visions inouïes, qui consoleront les chrétiens des spectacles terrestres que Tertullien leur interdit.

Remarquons également que le penseur le plus génial de l'Eglise d'Occident précise et infléchit l'eschatologie chrétienne dans un sens tout à fait opposé à celui d'Origène. L'Eglise ne s'est pas ralliée à toute cette rigueur, mais elle s'est montrée plus sévère pour les excès des disciples de l'évêque d'Hippone et pour ceux des origénistes ou d'Origène, que pour saint Augustin lui-même. Selon lui, outre l'éloignement de Dieu, il y aura en enfer le « ver rongeur », où il tend à voir les remords de la conscience, et le feu, « feu réel et matériel qui torturera les damnés ». En ce qui concerne les enfants morts sans baptême — point auquel s'intéresse tout particulièrement la sensibilité de nos contemporains —, saint Augustin prévoit pour eux une damnation qui, pour être « *omnium mitissima* », n'en constitue pas moins une très grande souffrance (53). Les nécessités de la lutte contre l'hérésie et les conditions générales de cette terrible époque l'incitent finalement à mettre sur pied une « théorie du droit de répression de l'hérésie par le bras séculier » qui conduira aux plus extrêmes rigueurs. Ainsi, malgré son « caractère naturellement doux et indulgent », en dépit de ses fréquentes interventions auprès des magistrats afin d'obtenir une application humaine et nuancée des rigueurs légales, Augustin a été conduit par les circonstances à durcir progressivement ses positions, tant sur le plan de la répression d'ici-bas que sur celui des fins dernières de l'homme (54). L'Eglise finira par tempérer la dureté de ces doctrines, mais il y a néanmoins un domaine où elle en renforcera la sévérité. Alors que le Docteur de l'Eglise ne condamnait pas absolument la thèse de l'adoucissement graduel des tourments de l'enfer, cette éventuelle « mitigation » est écartée ultérieurement par les théologiens, et l'Eglise, à partir du XVI[e] siècle, supprime de ses livres liturgiques toute prière pour les damnés (55). Comme le fait remarquer le *Dictionnaire de Théologie catholique*, la « mitigation » est « dangereuse », parce qu'elle pourrait aboutir, à la limite, à la libération totale des damnés.

Les « descentes aux enfers » et les visions, si importantes au Moyen Age, permettent aux fidèles de mettre des images concrètes derrière les formules. Elles sont souvent très cruelles (56). On les prend très au sérieux, et l'île de saint Brendan (qui avait visité le Ciel et l'Enfer) figure sur les cartes ou dans les actes diplomatiques parmi les « terrae incognitae ». Au XVI[e] siècle encore, sainte Thérèse d'Avila a des visions de l'enfer qui sont restées célèbres : feu, ténèbres, boue, infection, reptiles venimeux, supplice de l'étouffement, sans compter « d'autres

---

(53) A. MICHEL, *Enfants morts sans baptême*, Paris, Téqui, 1954, pp. 34-35. — Cf. TIXERONT, *op. cit.*, t. II, pp. 432 et 481.

(54) TIXERONT, *op. cit.*, t. II, pp. 393-396 et 433. — Toute tendance à « humaniser » les peines n'est pourtant pas absente de cette époque. La pénitence publique primitive (*ibid.*, pp. 391-413) était extrêmement dure, en elle-même et par les suites qu'elle comportait (interdiction de porter les armes, de se marier, etc.) et elle n'était pas renouvelable. Or, afin d'éviter la tendance des pécheurs à la repousser jusqu'à l'heure de la mort, on en viendra peu à peu à la pénitence privée, beaucoup plus souple et plus humaine.

(55) *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 2006, art. « Mitigation ». Comme le remarque TURMEL (*op. cit.*, IV, p. 351), ce fut cette fois, par exception, les théologiens qui l'emportèrent dans ce conflit entre « la théologie du peuple » et celle « des docteurs ».

(56) Par ex. dans la vision du moine d'Evesham en 1196, ou dans celle de Thurcill en 1206. Voir DELEPIERRE, *op. cit.*, pp. 85, 93, 95, 104, etc. ; Fr. BAR, *Les Routes de l'autre monde*, Paris, P.U.F., 1946, pp. 86, 90-91, 93, etc.

châtiments plus épouvantables », que cette fois elle n'eut pas à subir. Les représentations sculpturales et picturales empruntent fréquemment, avec une « complaisance presque sadique », à ces visions et à ces voyages d'outre-tombe, et elles contribuent ainsi à entretenir la terreur de l'enfer et de ses tortures (57). Cette frayeur est excitée aussi par les excommunications lancées « à son de cloches, chandelles estainctes, avec malédictions énormes et épouvantables » (58).

Le succès et la prolifération extraordinaires des « artes moriendi » à partir du XVI[e] siècle nous prouvent la persistance de l'angoisse du salut. Ces « Consolations » sont parfois « assez terribles », et souvent illustrées d'images de cauchemar. Elles développent ouvertement l'obsession de la mort. Mais l'orientation de ces « arts de mourir » n'est généralement pas malsaine, et s'inspire des traditions authentiques de la charité chrétienne. De même, on suit avec angoisse les agonies pendant lesquelles se joue le sort éternel des âmes, on harcèle les mourants de discours et de remontrances qui sont adressées au public de ces « parades saintes » tout autant qu'aux malades. Mais, dans le désespoir de l'agonie, on ne leur inspire plus que des pensées de miséricorde, de confiance et de consolation. Enfin, l'abbé Bremond nous fait remarquer à propos de Bourdaloue et des terribles sermons sur la damnation que, si le prédicateur souligne les raisons de trembler, le prêtre met en valeur celles d'espérer (59). L'expression de « terrorisme » spirituel employée par Sainte-Beuve dans son *Port-Royal* convient donc surtout aux jansénistes les plus rigoureux.

L'angoisse du Salut n'en régnait pas moins dans de très nombreuses âmes, et la peur de l'enfer. Lucien Febvre a probablement raison de chercher une des causes du succès de la Réforme dans la fameuse formule de « la foi qui justifie » : elle apportait une certaine simplification, en même temps qu'une certaine solution au problème (60). Mais on sait que la diffusion du protestantisme n'a pas mis fin aux angoisses religieuses, et qu'elle a même parfois contribué à les accroître, la prédestination calviniste et l'impuissance des œuvres à changer le destin d'outre-tombe n'ayant rien de bien réconfortant. Du côté catholique, on pourrait multiplier les témoignages qui prouvent que la peur de la damnation est restée longtemps un des centres de la vie spirituelle : « Suis-je digne du Paradis ? se demande Madame de Sévigné. Suis-je digne de l'enfer ? (...). Si on m'avait demandé mon avis, j'aurais bien aimé à mourir entre les bras de ma nourrice (...) mais parlons d'autre chose », etc. (61). Si les jansénistes semblent avoir oublié la Rédemption (62), leurs adversaires manifestent souvent, eux aussi, un pessimisme et une rigueur extrêmes. Lorsque le Cardinal Sfondrato ose soutenir que les petits enfants morts sans baptême ne sont pas damnés, Bossuet écrit au pape Innocent XII, en 1697, pour demander une sanction exemplaire (63). L'évêque de Meaux estime pour sa

(57) Voir B. Dorival, dans *L'Enfer*, 1950, *op. cit.*, pp. 307-317. — A.M. Cocagnac. (*Le Jugement dernier dans l'art*, Paris, Ed. du Cerf, 1955) admet dans la préface que certaines images sont devenues angoissantes pour nos sensibilités efféminées.

(58) Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVI[e] siècle*, Paris, Sevpen, 1957, p. 236-237.

(59) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris, Bloud et Gay, 1932, t. IX, pp. 358-364, 375, 334-355.

(60) L. Febvre, *op. cit.*, pp. 51-58.

(61) Lettre du 16 mars 1672. — Voir aussi les *Mémoires* de la Palatine, t. I (la peur de l'enfer chez Louis XIV).

(62) Voir Henri Petit, *L'Honneur de Dieu*, Paris, Grasset, 1958, p. 194.

(63) *Œuvres Complètes*, 12 vol., 1862-63, t. XI, pp. 332-336. Bossuet et les quatre évêques cosignataires s'élèvent avec violence contre ces « *degeneres mollesque sententias* » (p. 333), contraires à toute la tradition, non seulement « fausses » mais « hérétiques » (p. 334). Pour Bossuet, comme pour saint Grégoire, les enfants morts sans baptême sont « dans les tourments perpétuels » (Michel, *op. cit.*, p. 40).

part, conformément aux enseignements augustiniens, qu'ils sont condamnés à un feu atténué mais néanmoins redoutable.

Et pourtant, quelle qu'ait pu être la dureté des cœurs et des mœurs (ou, si l'on préfère, leur virilité), des réactions « humaines », au sens même où l'entendent les modernes, se font jour de temps à autre. Au cours de sa descente aux enfers, saint Paul a pitié des damnés, prie pour eux, et obtient même du Christ une interruption hebdomadaire de leurs tourments. Dans la célèbre vision de Tondal (1149), le héros dit à l'ange son guide : « Hélas, seigneur, où est la vérité de ce que j'ai si souvent entendu dire : « La terre est remplie de la miséricorde de Dieu » ? (64). De grands saints s'avancent de façon particulièrement audacieuse dans cette voie. Sainte Catherine de Gênes, au XVI[e] siècle, a la vision de l'au-delà, et elle exalte le « contentement » immense et croissant que goûtent les âmes du purgatoire. Sainte Gertrude va encore plus loin avec ce mot étonnant que nous rappelle Jean Guitton dans les dernières lignes de son chapitre sur *L'Enfer et la mentalité contemporaine* : « Ni de Salomon, ni de Judas, je ne te dirai ce que j'ai fait, confie le Seigneur à la visionnaire, pour qu'on n'abuse pas de ma miséricorde... » (65). Leibniz s'en prend de son côté à cette peur excessive de l'enfer qui « donne des pensées peu compatibles avec l'amour de Dieu, et sert à entretenir le libertinisme, ostant la creance à la religion dans plusieurs esprits » ; il critique également le « plaisir » cruel que nous prenons « à croire les gens damnés », et l'attribue à « la corruption du genre humain qui trouve une joie secrète dans les maux d'autrui » (66).

Mais les tendances de l'Eglise à une certaine libéralisation sont stoppées par la Révolution. Les Missions de France, sous la Restauration, témoignent de ce raidissement, dont les Préfets eux-mêmes condamnent la violence : les prédicateurs ont « voué aux flammes éternelles les possesseurs de biens acquis et menacé de tous les supplices ceux qu'ils désignent sous le nom de huguenots et d'hérétiques ». « Ils prêchent un étrange catholicisme, brutal et menaçant », écrit Dansette (67). A vrai dire, l'influence de la théologie de saint Alphonse provoquera bientôt un assouplissement, discernable dans l'évolution du curé d'Ars par exemple : celui-ci se montre d'abord « rigoriste », comme l'était toute l'Eglise en 1815 ; mais, à partir de 1840 surtout, bien qu'il continue de centrer sa prédication sur l'enfer, la pitié l'emporte visiblement sur l'indignation (68).

Il est intéressant de noter que certains auteurs de la fin du XIX[e] ou du début du XX[e] siècle apportent une adhésion entière aux exposés les plus sévères et aux descriptions les plus terribles. L'un d'eux recherche visiblement un effet salutaire de terreur, et fait participer les Justes au Jugement dernier, au cri de « Justice et Vengeance ! » (69). Un anonyme (70) accumule les visions de tortures et précise (p. 12) que les damnés « ne pourront empêcher un simple ver de leur ronger les yeux si bon lui semble ». Un autre justifie la « cruauté » de l'enfer par la « féro-

(64) O. DELEPIERRE, *op. cit.*, pp. 130-131 et 71-72. « Pourquoi le coupable devrait-il se repentir, répond l'ange, s'il n'avait pas à craindre la colère de l'Etre suprême ? » — Nous sommes encore loin de la morale « sans obligation ni sanction » que le Père Sertillanges dégagera du texte de la *Somme* de saint Thomas.

(65) Cité par GUITTON, dans *L'Enfer*, *op. cit.*, pp. 344-345 et 348.

(66) LEIBNIZ, *Textes inédits*, *op. cit.*, p. 238.

(67) Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, Flammarion, 1952, t. I, p. 272 et 270.

(68) F. TROCHU, *Le Curé d'Ars*, Lyon, Paris, Emm. Vitte, 1925, pp. 349-50, 184, 205-206, etc.

(69) S. DU CHAMBON-FEUGEROLLES, *Dans l'enfer, damnés !*, Le Puy, Mappus, 1946.

(70) *Méditations pour chaque jour de la semaine*, 1887 (B. N. : D. 81474).

cité » du monde « terrible » où nous vivons, et va jusqu'à approuver « les joies d'un Tertullien et d'un saint Justin martyr » à la vue des tourments des damnés : ce ne sont pas « des joies mauvaises, mais de justes et dignes compensations » (71). Mais ne nous exagérons pas l'importance de ces ouvrages : leur intérêt consiste surtout à prouver une certaine persistance dans les esprits de points de vue particulièrement archaïques, persistance qui justifie pleinement, nous semble-t-il, l'introduction de documents vieux de deux millénaires dans une étude des mentalités contemporaines. Comme le remarquait Focillon, nos « contemporains » appartiennent en réalité aux époques les plus diverses sur le plan des représentations mentales.

Les attitudes rigoureuses sont beaucoup plus intéressantes lorsqu'elles apparaissent chez des penseurs ou chez des théologiens plus représentatifs, mais peu sensibles aux « raisons du cœur ». « Il est entendu que cette doctrine catholique [l'exclusion des enfants morts sans baptême de la béatitude céleste] effarouchera ceux qui font de la théologie avec le seul sentiment, écrit A. Michel. Comment convaincre des contradicteurs de cette espèce ? Le sentimentalisme est inaccessible au raisonnement théologique » (72). L'inverse est également vrai, ou du moins le fut. Et la dureté reprochée fréquemment aux théologiens en matière d'eschatologie peut venir en partie de l'attitude strictement « rationnelle » et abstraite qu'ils adoptent souvent (73). Attitude juridique déjà extraordinairement frappante chez un des fondateurs de la théologie latine, Tertullien : « loi », « créancier », « débiteur », « dettes », « droits », « satisfaction », « compensation », etc. La théologie, comme le droit pénal, est restée très longtemps une discipline abstraite et légaliste, malgré l'évolution de la pensée, des mœurs et de la sensibilité (74). Pour le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (t. I, col. 1387), le problème n'est pas de savoir si l'infinie bonté *pouvait* remettre les peines de l'enfer (ce qui n'est pas douteux), mais si elle le *devait* (ce qui n'est pas prouvable). Cette attitude, qui n'a pas encore tout à fait disparu de nos jours, provoque un profond décalage de la pensée théologique par rapport à la conscience commune profondément transformée. Une analyse stylistique de ce décalage serait intéressante et utile, mais nous ne pouvons même pas l'esquisser ici. Contentons-nous de citer le passage suivant : l'auteur, qui parle du feu de l'enfer, estime qu'il s'agit, « vraiment de brûlures et d'atroces souffrances analogues à celles que produisent les flammes ». Il penche donc pour l'interprétation littérale et non métaphorique, et nous donne des précisions sur ce feu : Il a, « entre autres qualités remarquables, celle de ne pas s'éteindre. Plus surprenante encore est sa propriété de conserver ses victimes (...). Non seulement les flammes de l'enfer ne s'éteignent pas, mais elles ont pour effet, en même temps que de cuire, de conserver les coupables » (75). La référence à la vérité tend à accentuer le décalage : « La vérité passe avant le

---

(71) P. Ghisoni, *Eschatologie infernale*, Paris, La Colombe, 1962, pp. 252, 265-266, etc.

(72) A. Michel, *op. cit.*, p. 19.

(73) « Si Dante avait adopté l'attitude du saint, écrit le Père Auguste Valensin, il aurait conformé ses réactions sentimentales au jugement de sa raison chrétienne : il se serait montré non seulement impassible devant le tourment des damnés, mais heureux de les voir souffrir ». Mais il réagit en poète, et obéit à sa sensibilité en même temps qu'à sa raison (*Le Christianisme de Dante*, Paris, Aubier, 1954, p. 74).

(74) Tixeront, *op. cit.*, t. I, pp. 332-33 et 409. — Ancel (*La Défense sociale nouvelle*, Paris, Cujas, 1954, p. 51 et sv) note que « la crise du droit pénal » — comme celle de la théologie — tend à rendre au concret et à l'humain une place éminente.

(75) C. Spicq, dans *L'Enfer*, *op. cit.*, p. 132. — La réalité du feu de l'enfer « ne s'impose pas à nous comme un dogme de foi » (*Diction. de Théol. cath.*, col. 2218), mais est admise « unanimement » (*Dict. Apolog. de la Foi cath.*, col. 1383). « Rien n'autorise à admettre la moindre mitigation » (col. 1398).

facile. La logique donne raison à saint Augustin », affirme un auteur à propos de la damnation universelle (76). De même, les solutions purement théocentriques ne correspondent guère à nos attitudes présentes : « L'enfer tout entier, par sa haine, clame la grandeur de Dieu. Il est à la gloire de l'Amour infini ». Et les rapprochements concrets, bien loin de dissiper les réticences du lecteur sensible, risquent de les préciser : après avoir défini l'enfer comme « la cité de la haine », on en appelle à l'expérience de ceux « qui connurent les camps de concentration » (77).

Ces attitudes philosophiques et religieuses, de même que leurs traductions stylistiques, semblent exprimer une sérénité vis-à-vis de la damnation qui paraît avoir été partagée par le grand grand nombre de spécialistes de ces problèmes. Toutes les réponses juridiquement et rationnellement valables aux objections sont prévues. En outre la Révélation et la Tradition laissent à première vue peu de champ aux interprétations personnelles. Spécialistes et vulgarisateurs savent néanmoins qu'il y a « problème », et ils le savent d'autant mieux qu'ils vivent en contact de plus en plus étroit avec une société profane de plus en plus hostile aux formulations traditionnelles, ou, ce qui est plus grave, de plus en plus inapte à les comprendre. Déjà, la fin du XIX[e] siècle voit apparaître des vulgarisateurs plus « libéraux » et plus conscients des difficultés soulevées par le dogme (78). Le Père Stanislas du Chambon-Feugerolles se résigne à omettre certaines images, « dans un siècle où le poison du rationalisme a pénétré partout », parce qu'elles pourraient « rappeler les procédés de raffinement dont se sert la cruauté des hommes pour exercer ses vengeances ». A propos du passage de Matth., XXV, 41 (« Allez au feu éternel »), un théologien s'interroge un instant sur « cette parole terrible, dont personne n'admettrait la vérité si elle ne sortait de la bouche même de Jésus-Christ » (79).

Les laïques, plus intimement liés à la vie du siècle, réagissent plus rapidement et plus profondément à l'évolution des esprits et des cœurs. Déjà, sous la Restauration, Ballanche se réjouit de l'abolition de la torture, réclame la suppression de la peine de mort « barbare », et se heurte en gémissant à l'« abyme » des châtiments éternels (80). Huysmans, moins soumis, évoque Origène, et affirme : « Il ne peut y avoir ni désir de rancune et de vengeance, et, à ce point de vue, l'enseignement des sacerdotes est idiot, avec leurs peines éternelles » (81). Son ami, l'abbé Mugnier, concilie d'ailleurs dans une fameuse boutade les exigences de l'orthodoxie et celles de son cœur : l'enfer existe, mais il n'y a personne dedans. Le modernisme semble beaucoup plus obsédé par les problèmes de l'exégèse que par la théologie des fins dernières. Rappelons tout de même qu'Hermann Schell encourt la condamnation de l'Index en 1898 à cause de ses opinions concernant en particulier le péché originel et la damnation éternelle ; il croit en outre au rôle purificateur des souffrances subies par les enfants morts sans baptême (82).

(76) GHISONI, *op. cit.*, p. 232. — Cf. MICHEL, *op. cit.*, p. 65 : « Aucune raison de sentiment ne peut prévaloir contre *le fait* que la purification par le baptême d'eau ou de désir est nécessaire pour ouvrir à l'âme la porte du ciel ».

(77) Ch.-V. HÉRIS, dans *L'Enfer*, *op. cit.*, pp. 288 et 295. Cf. p. 302 : « les forçats de l'éternité ».

(78) Voir par ex. J. COURVOISIER, *La Vérité sur l'enfer*, Paris, Téqui, 1883.

(79) *Dictionn. apolog. de la Foi cathol.*, t. I, col. 1383 (1925).

(80) P.S. BALLANCHE, *La Ville des expiations*, Paris, Falque, rééd. de 1907, p. 11, 132.

(81) Lettre inédite à John-Antoine Nau, citée par André BILLY dans *Le Figaro littéraire*, 23-29 janv. 1964.

(82) A. MICHEL, *op. cit.*, p. 64. — Voir également le livre de Jean RIVIÈRE, *Le Modernisme*, l'article de TYRRELL, « A perverted devotion », paru dans *Weekly Register*, 16 déc. 1889. — L'ouvrage d'Emile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962, constitue désormais la meilleure synthèse que nous possédions sur cette période.

George Tyrrell critique de son côté les façons communes de présenter le châtiment infernal, comme génératrices de cruauté dans l'âme des fidèles. Par ailleurs, le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (col. 1383) constate que ceux qu'il appelle les « rationalistes » « sont unanimes à rejeter avec Calvin, comme une cruauté inutile, le supplice des flammes éternelles », alors même qu'ils admettent la peine du dam. Ils sont imités en cela par certains théologiens catholiques « influencés incontestablement par les déclarations peu théologiques de M. de Pressy, évêque de Boulogne », qui serait également à la source des thèses de Mgr Bougaud (Il vaut mieux être damné que de ne pas exister) dans *Le Christianisme et les temps présents*. L'opinion extrême de Stephen George Mivart sur *Le Bonheur dans l'enfer* a été condamnée par la Congrégation de l'Index en 1893 (83). Mais des opinions plus nuancées sont parfois exprimées. Si « la plupart des théologiens » pensent qu'il n'y a « que péché pur et souffrance pure » parmi les damnés, cependant quelques-uns, surtout parmi les modernes, « se font de l'enfer une conception moins absolue » (84), et le *Dictionnaire de Théologie catholique* lui-même (art. « Enfer », col. 112-113) accorde à ses habitants « une vraie capacité de consolations secondaires ». Un mouvement de « libéralisation », discret mais profond, paraît donc perceptible dans le domaine de la rigueur des supplices.

On aurait tort de croire que l'angoisse et même la terreur aient disparu pour autant, et les consciences les plus pures sont quelquefois les plus atteintes. « Ah ! que l'effroi s'empare de moi, que la terreur règne dans mes côtes ! Que j'évite l'enfer par tous les moyens possibles ! » (85). Malgré sa confiance dans « la douce pitié de Dieu », Bernanos considère la possibilité de la damnation comme bien réelle, et comme épouvantable. De même Julien Green : « Le plaisir, précise-t-il, est la face agréable de l'enfer ; l'autre, la vraie, nous est cachée. Ce qui correspond ici à la volupté, correspond là-bas à une torture ». Et plus loin : « La surprise des surprises, tout au bout de la voie large (...), c'est qu'il y a vraiment ce brasier qui ne s'éteint pas et dont il est si souvent question dans l'Evangile. Il est alors un peu tard pour s'en aviser » (86). Un certain nombre de nos contemporains partagent encore l'angoisse de la mère de François Mauriac : « Un Juge redoutable existait. Il y avait ce compte à rendre, cette justification de toute une vie, à la merci d'une pensée, d'un regard, et cette possibilité terrifiante que nous ne fussions pas tous réunis à jamais dans l'éternel Amour » (87). François Mauriac lui-même fait une plus large place à la confiance, car le jansénisme implicite de la fin du XIXe siècle est battu en brèche, mais il reste sensible à la peur exprimée ici, de même qu'il partage cette conception vraiment chrétienne qui voit au centre de l'enfer le « dam » bien plus que les supplices : « Non que je me fasse une idée de la Réprobation ou du Salut conforme à l'imagerie courante. La possession éternelle de l'Amour ou son absence éternelle », telle est l'alternative (88). La peur de Dieu, dont l'angoisse du Salut est peut-être une forme

(83) *Dictionn. apologét. de la Foi cathol.*, t. I, col. 1389. *Nineteenth Century*, déc. 1892, pp. 899-919. L'Auteur remarque (p. 902) que l'Eglise a généralement condamné ceux qui cherchaient à adoucir les représentations de l'enfer, mais n'a jamais sévi contre ceux qui en donnaient des descriptions excessivement cruelles.

(84) Ch. V. Héris, dans *L'Enfer*, *op. cit.*, 1950, p. 298. — Cf. H. Rondet, *Y a-t-il un enfer ?*, Le Puy, 1943, qui admet dans la damnation « une incroyable diversité de degrés ».

(85) Cité par André Blanchet, *La Littérature et le Spirituel*, Paris, Aubier, 1959, t. I (« La Conversion de Max Jacob »), p. 73.

(86) *Le Bel aujourd'hui*, Paris, Plon, 1958, pp. 126-27 et 244.

(87) *Mémoires intérieurs*, Paris, Flammarion, 1959, p. 24.

(88) « Notre guerre de religion », *Figaro littéraire*, 30 août 1958. Même attitude chez Bernanos (« L'enfer, c'est de ne plus aimer ») et chez Green (« Je ne puis imaginer ces grandioses tortures », et qu'ajouteraient-elles à la privation de Dieu ?, *Figaro littéraire*, 3-11 nov. 1964).

particulièrement vive et centrale, n'a donc pas disparu, surtout si on tient compte de tous ses déguisements. « L'homme, hélas ! a surtout peur de Dieu », écrit le Père de Lubac. « Incrédules, indifférents, croyants, nous rivalisons d'ingéniosité pour nous garder de Dieu » (89). D'ailleurs, le christianisme pourrait-il renoncer à cette « crainte de Dieu » équilibrée par l'Espérance qu'il a toujours enseignée et pratiquée ?

Du moins faudrait-il éviter que cette « crainte » ne devienne « terreur », et Maritain critique les épouvantes du Moyen âge en dissolution. Le *Dies irae* lui-même (qui est pourtant bien antérieur), « c'est quand même une drôle de manière de chanter l'espérance chrétienne ! ». Il reconnaît à la source de cette terreur l'influence de saint Augustin, insuffisamment équilibrée par l'humanisme thomiste, et terriblement aggravée ensuite par la néfaste action du jansénisme. Certaines racines de cette peur sont encore plus lointaines, et Maritain parle avec humour des passages de quelques Psaumes dont la violence nous déconcerte (90). Déjà, Guitton avait évoqué, à propos de l'Inquisition, la « férocité » de l'instinct religieux, avant le christianisme, à l'égard des dissidents, et les réveils de cet instinct au sein de la religion de l'Amour (91). Arthur Weigall se plaignait qu'il fût difficile d'atteindre le Christ historique et réel « à travers la foule des divinités sauvages et sanguinaires qui s'insinuèrent dans l'Eglise (92). Sur le plan psychanalytique enfin, l'abbé Marc Oraison met en garde les éducateurs contre l'obsession de l'enfer et contre l'« épouvante » qu'il inspire (93).

Il est bien évident que l'immobilité de la « façade » théologique — surtout avant Vatican II — ne permettait guère de percevoir le mouvement profond des sensibilités et des consciences. Des indices révélateurs apparaissent néanmoins à l'observateur attentif. En outre, le « progrès doctrinal » devient en général plus visible dès que l'on envisage toute l'étendue de l'histoire chrétienne, comme le fait Michel dans son ouvrage déjà cité sur *Les enfants morts sans baptême*. Et le sens de cette évolution (de la terrible solution augustinienne à la « doctrine communément enseignée » des Limbes) n'est guère douteux. Encore l'auteur nous signale-t-il que certains théologiens modernes ou contemporains (Klee, Schell, Minges, Mulders) vont bien plus loin, et toujours dans le même sens, puisqu'ils ouvrent le Paradis, et non plus simplement les Limbes, aux petits enfants non baptisés.

La marge d'interprétation des dogmes restant relativement faible, l'aversion pour les supplices d'outre-tombe s'exprimera souvent de façon allusive, indirecte, presque toujours discrète. Elle empruntera parfois des voies littéraires (poésie, personnages de théâtre ou de romans, etc.) (94). Le Père Boudret, dans *Les Grandes Familles* de Maurice Druon, estime que la vieillesse constitue un enfer suffisant, et il semble faire écho à la protestation digne et soumise de Newman : « C'est certainement assez d'être dans le sein d'Abraham, dans la présence de Notre

---

(89) *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Montaigne, 1956, p. 189.

(90) *Carnets de notes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, pp. 371-72 et 362 : « Eh bien, personnellement, je n'ai guère envie d'écraser sur la pierre les nouveaux-nés de Babylone », etc.

(91) *Perspectives... op. cit.*, pp. 93-106.

(92) *Survivances païennes*, Paris, Payot, 1934, p. 226 et *passim*. Cf. p. 19 : « Un jour viendra sans doute où, soit eux [les dieux antiques], soit les fidèles auront à quitter l'Eglise ». — Du côté catholique, avec une intention toute différente, le P. BRUCKBERGER, *Histoire de Jésus-Christ*, Paris, Grasset, 1965, souligne les aspects violents et cruels du judaïsme primitif et montre ce qui en est passé dans le christianisme même.

(93) *Le Péché*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 34.

(94) Nous consacrerons notre thèse de doctorat à l'angoisse du salut chez Péguy. Nous avons étudié, dans des articles inédits ou à paraître, les réactions de Marie Noël, de Claudel et de Teilhard de Chardin. Voir également notre étude sur Bernanos, dans la *Revue des Lettres modernes*, n° 228-233, 1970, 2 (Etudes bernanosiennes 11).

Sauveur, c'est assez, après les peines et les transes de ce monde, d'être au repos » (95). Cette aversion pourra se confondre avec la révolte, ou tout au moins la côtoyer, chez des laïcs qui rejettent le magistère ecclésiastique ou pratiquent la plus totale franchise à son égard. Pour Nicolas Berdiaeff, les supplices éternels sont « l'une des créations les plus atroces d'une imagination humaine terrorisée et morbide » : elle « dépouille la vie spirituelle de toute sa dignité (...) car elle la place sous le signe de la terreur » (96). Giovanni Papini affirme que « depuis quelque temps », les « meilleurs des chrétiens », du fait même « qu'ils deviennent de plus en plus chrétiens », ne peuvent plus supporter « l'idée de la flamme dévoratrice d'hommes » (97). Le symptôme le plus caractéristique du malaise des âmes est sans doute le silence sur ce point douloureux. Il était déjà signalé en 1886 par la *North American Review* (98) : un païen pourrait fréquenter nos églises une année entière « et ne pas entendre un mot sur les tourments de l'enfer ». Il a été ensuite souligné par Turmel, par le Père Desqueyrat, par des Pères de Vatican II, etc. (99). Il est illustré par l'absence de toute allusion aux tourments infernaux dans le « fond obligatoire » du nouveau catéchisme adopté en 1966 par l'Assemblée plénière de l'épiscopat français.

Mais l'Eglise de l'*aggiornamento* semble destinée à aborder de plus en plus directement les problèmes brûlants qui lui sont posés par la conscience des fidèles, des « frères séparés » et même des incroyants. Une certaine convergence apparaît entre les exigences naguère contradictoires de ces familles spirituelles, et c'est d'ailleurs une des raisons que nous avons eu d'insister sur les prises de position des non-chrétiens. La plainte de Newman fait écho au « Qu'est-il besoin d'enfer, n'avons-nous pas la vie ? » de Vigny. « Le malheur sans utilité et sans objet » de J.M. Guyau (100) semble annoncer l'angoisse du Père Teilhard de Chardin devant une éternelle souffrance inutilisée. En outre, on comprend de mieux en mieux la « dimension évolutive » des spiritualités, et la nécessité d'adapter les formulations de « l'immuable » aux exigences profondes de la conscience collective. C'est le grand problème de fond que les modernistes inspirés par Loisy ont su poser sinon résoudre, que « celui des rapports de la foi et ses représentations » : « Contre ceux qui pensent que l'Eglise ne *doit* pas changer (les traditionalistes) ou qu'elle ne *peut* pas changer (les anticléricaux), ou qu'elle devrait mais ne peut pas (Duchesne), ils affirment qu'elle changera *puisqu*'elle a toujours changé » (101). Après avoir proposé quelques hypothèses de travail afin de repenser la damnation, le Père Teilhard de Chardin concluait : « Je n'oserais pas dire que les vues proposées ici soient communément admises par les théoriciens de la Foi chrétienne. Mais ce sont elles, en tout cas, qui gagnent et s'établissent dans la pratique des croyants. Et ce sont elles, par suite, qui ont grande chance d'exprimer l'orthodoxie vivante de demain » (102).

Pierre Burney
Faculté des Lettres de l'Université de Rome

---

(95) Cité par J. Guitton, dans *L'Enfer*, *op. cit.*, 1950, pp. 343-44.

(96) *Vérité et Révélation*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1954, pp. 144-45, ainsi que tout le ch. VIII.

(97) *Il Diavolo*, Florence, Vallecchi, 1954, p. 350.

(98) Cité par Guyau, *L'Irréligion de l'Avenir*, Paris, Belin, 1930, (24e éd.), p. 143 (1re éd. 1886).

(99) Turmel, *op. cit.*, t. IV, p. 360. — A. Desqueyrat, *La Crise religieuse des temps nouveaux*, Paris, Spes, 2e éd. 1956.

(100) *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Belin, 1885 (17e éd. 1923, p. 197).

(101) Emile Poulat, « Modernisme et Intégrisme. Du concept polémique à l'irénisme critique », *Arch. Sociol. des Rel.*, 27, 1969, p. 10.

(102) « Introduction à la vie chrétienne » (juin 1944), dans *Comment je crois*, t. X, des *Œuvres*, Paris, Seuil, 1969, p. 193.